STEFANO ULLIANA
ALCUNE RECENTI INTERPRETAZIONI DEL PENSIERO DI GIORDANO BRUNO

ALCUNE RECENTI INTERPRETAZIONI DEL PENSIERO DI GIORDANO BRUNO

A CURA DI STEFANO ULLIANA

PREMESSA

Lo sviluppo delle argomentazioni presentate in questo lavoro di ricerca su alcune delle più recenti interpretazioni della filosofia di Giordano Bruno deve essere collocato all'interno della personale dissertazione di dottorato in filosofia, svolta presso l'Università di Padova all'inizio del 2002. Quest'ultima deve, a sua volta, essere considerata il risultato di un più che decennale lavoro di ricerca ed investigazione sui testi filosofici di Giordano Bruno: esso iniziò con l'elaborazione della tesi di laurea, dedicata alla definizione della struttura portante dell'*Ars memoriae* accluso al *De umbris idearum* (*La meta-logicità dell'*Ars memoriae *bruniano*); è poi proseguito, attraverso la ridefinizione del significato complessivo del *De umbris idearum* stesso e la prosecuzione dell'analisi e commento del testo successivo, il *Cantus Circaeus*, con l'intenzione di raccogliere in un commento analitico unitario la prima triade delle opere bruniane (il *De umbris idearum*, il *Cantus Circaeus* e la commedia filosofica *Candelaio*); per approdare finalmente all'analisi dei testi che costituiscono la silloge dei *Dialoghi Italiani*. Qui il lavoro di ricerca e di investigazione delle strutture portanti dell'argomentazione razionale bruniana si è lasciato guidare, inizialmente e solamente per un brevissimo tratto di strada, dal saggio di Nicola Badaloni, intitolato *L'arte e il pensiero di Giordano Bruno* (Nicola Badaloni, Renato Barilli, Walter Moretti. *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*), per poi iniziare un autonomo, puntuale e rigoroso commento analitico scritto dei *Dialoghi Morali* (*Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroici furori*) e dei *Dialoghi Metafisico-cosmologici* (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*; *De l'Infinito, Universo e mondi*).

La conclusione del lavoro analitico sui testi morali ha potuto mostrare ed indicare la presenza di un'articolazione razionale di tipo teologico-politico, fondamentale per la strutturazione dell'intera riflessione bruniana. Perciò la prosecuzione dell'indagine esplorativa sui testi metafisico-cosmologici si è potuta avvalere di una guida certa e sicura, che è stata ulteriomente confermata dal prosieguo dell'analisi sui testi stessi.

L'idea di costituire un progetto di rielaborazione e spiegazione della filosofia italiana di Giordano Bruno, basato sull'applicazione generale della struttura teologico-politica in tal modo reperita, diventa in questo momento così prevalente, con la subitanea disposizione di un piano di svolgimento del materiale analitico già raccolto, che ha previsto in primo luogo la concentrazione dell'attenzione interpretativa sulle conclusioni metafisico-cosmologiche bruniane, nel confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica – conclusioni presenti nel testo bruniano *De l'Infinito, Universo e mondi* – quindi la possibile retrocessione alle premesse delle medesime conclusioni bruniane –

presenti nei testi bruniani *Cena de le Ceneri* e *De la Causa, Principio e Uno* - e la finale e conclusiva verifica e conferma della presenza del medesimo schema teologico-politico nei testi morali – *Spaccio de la Bestia trionfante*; *Cabala del Cavallo pegaseo*; *De gli Eroici furori*.

Obbedendo a questo piano di svolgimento, chi scrive ha deciso di realizzare nella propria dissertazione di dottorato in filosofia il primo passo dell'intero risvolgimento della filosofia italiana di Giordano Bruno: ricostruire il confronto fra la posizione bruniana e la tradizione speculativa neoplatonico-aristotelica, quale si veniva precisando - in maniera conclusiva sul piano metafisico-cosmologico (ma con evidenti anticipazioni interne delle successive tematiche religiose, etiche e politiche) - nel testo del *De l'Infinito, Universo e mondi*. Così nasce questa dissertazione, che viene intitolata (rinnovando l'importanza di quello schema teologico-politico): *Il concetto creativo e dialettico dello* Spirito *nei* Dialoghi Italiani *di Giordano Bruno*. *Confronto con la tradizione neoplatonico-aristotelica: il testo bruniano* De l'Infinito, Universo e mondi.

Il piano di svolgimento interno del contenuto di questa tesi utilizza una breve premessa di carattere storico, mentre nella successiva introduzione dispone una prima traccia dell'elaborazione teoretica personale, per allargare subito la riflessione alla considerazione di una particolare linea di tendenza interpretativa, sviluppatasi negli ultimi due secoli (XIX e XX): la linea interpretativa che prende le mosse dal breve ritratto della filosofia bruniana tracciato da Georg Wilhelm Friedrich Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, per proseguire attraverso le definizioni apportate dalla riflessione di Bertando Spaventa sino alle teorizzazioni di Giovanni Gentile e di Nicola Badaloni.[1] Compito di questa dissertazione diviene, allora, la definizione di una nuova ed originale interpretazione della riflessione bruniana, che consideri quella tradizione come proprio termine dialettico. Nasce in questo modo l'argomentazione vera e propria della tesi.

È importante rilevare il piano di snodo che sembra situarsi fra le interpretazioni immanentista e razionalista (panteista: Dio è ogni cosa) hegeliana, che rinvia a Spinoza, e quella trascendentista o trascendentale (spiritualista: ogni cosa è Dio) che si forma con Schelling. In Italia la prima linea di tradizione (eminentemente pratica) prosegue con Spaventa, Gentile, Badaloni. Qui Bruno pare venire aristotelizzato e cristianizzato, reso contemplativo e riconoscitore di una natura eguale ed in movimento circolare, attraverso forme specifiche immutabili (idee), mentre la riflessione morale pare definirsi attorno al criterio di una ferrea adeguazione e la forma politica trovare la propria unità necessaria

[1] Questa linea di tendenza storico-interpretativa definisce il contenuto dell'altro *e-book* presente nel sito www.filosofia.it, appunto dedicato ad alcune interpretazioni della filosofia bruniana fra '800 e '900.

attraverso la figura dell'organismo. Prosecutore lungo questa stessa linea di tendenza, Michele Ciliberto sembra aggiungere alla concezione della natura in movimento circolare il pensiero fondamentale e radicale della differenza, in ragione di un Dio che pare lontano arbitro e giudice dell'alterna sorte delle fortune attraverso l'abilitazione per merito e la dimostrazione evidente e particolare della grazia, così oltrepassando la mera e semplice copia in ambito morale della eguale circolarità naturale, attraverso la giustificazione dell'azione dotata di forte intenzionalità e successo. La seconda linea interpretativa invece procede con Felice Tocco, Francesco Fiorentino, Augusto Guzzo, Eugenio Garin ed Alfonso Ingegno. Qui il motore della riflessione bruniana sembra venire identificato con una potenza che pare restare sempre eccedente, creativa, comunque forte del mantenimento di una distinzione fra intellegibile e sensibile che fonda il richiamo pratico della ragione operativa, in un contesto ancora apparentemente e completamente necessitarista.

Nella reciproca contrapposizione che si sviluppa fra queste due principali linee di tendenza operano poi le rispettive forme di identificazione individuale, che paiono riuscire a tracciare delle linee di intersecazione fra impostazioni ideologiche apparentemente diverse (se non, addirittura, contrapposte). È questo il caso, per esempio, del confronto fra la posizione di Michele Ciliberto e Werner Beierwaltes. Qui, infatti, l'evidente materialismo del primo interprete si scontra con lo spiritualismo del secondo: nello stesso tempo entrambi gli interpreti paiono però accordarsi – forti del medesimo accento decretato alla divina differenza - sulla struttura di tipo neoplatonico-aristotelico che dovrebbe essere attribuita, quale schema fondamentale, alla speculazione bruniana.

In particolare, per Michele Ciliberto lo spirito bruniano pare identificarsi pienamente con l'opera che vive nel mondo, trasformando continuamente ed arricchendo i rapporti sociali all'interno delle diverse comunità statuali, mentre la religione rimarrebbe immobile ed immodificabile dottrinarietà, finalizzata al mantenimento delle differenze e dell'organizzazione politica e sociale della feudalità. Il rimando allegorico alla necessità della legge religiosa – per l'unità collettiva - però si ricompone con l'immutabile verità dell'organizzazione sociale del lavoro e delle classi, che può essere svolta secondo il piano ed il progetto feudale oppure secondo l'innovazione della produttività borghese, basata sul criterio amorale del profitto, oppure ancora secondo il progetto bruniano, capace di rinnovare e riprendere, arricchendolo, l'intento operativo già presente in natura, per ricomporlo con uno sguardo artistico e rappresentativo del divino (magia). L'eguaglianza dei destini e delle sorti nella necessità naturale trova, allora, una sorta di possibile differenziazione e di organizzazione attraverso il riconoscimento della bontà dell'azione e del relativo merito sociale, nella costruzione di un ambito d'immaginazione

pratica totalmente definibile e credibile come civiltà e cultura. In questo modo l'indistinzione, cieca e gratuita, della Fortuna si trasforma e capovolge nella distinzione operata secondo il merito sociale, imposto e riconosciuto quale unico ambito della civiltà e cultura umane, vera e propria nuova natura dell'uomo. Se la natura è necessità, l'uomo è così libertà, mentre Dio continua a valere quale fondamento di entrambi, in una nuova espressività e rivelazione (lingua) sacra, capace di unire ogni contenuto determinato dell'azione con l'intenzione artistica e rappresentativa che la genera e la costituisce, la fluidifica ed organizza (prevalenza ed egemonia del rito e della gestualità simbolica). La differenziazione materiale della civiltà e della cultura, allora, pare incontrare il progetto di deposizione di una potenzialità immanente nel piano astratto del riconoscimento e della distinzione, quale viene avanzato da Werner Beierwaltes come interpretazione della supposta prosecuzione bruniana di un progetto di elevazione mondiale già iniziato con Nicolò Cusano, e perseguito ulteriomente – prima di Bruno stesso – da Pico della Mirandola e Marsilio Ficino.

In questa trasposizione dell'orizzonte della necessità si può allora sviluppare pure un'interpretazione di tipo immaginativo-manierista, quale quella espressa da Hans Blumenberg, sostenitore della presenza nella filosofia bruniana di un necessitarismo pieno ed immodificabile, affermato attraverso la forma dell'autodispendio od esaurimento di Dio nell'Universo. Altro esempio della medesima corrente interpretativa potrebbe essere, a propria volta, Fulvio Papi, sostenitore del rapporto Dio-Universo come manifestazione totale dell'Essere, in una piena omogeneità naturale ed eguaglianza degli esseri prodotti, che nel loro mutuo movimento di reciproca trasformazione e di reciproca libertà genetica affermano la fondamentale caratteristica poligenetica dell'Universo bruniano. Qui allora solamente l'accumulazione progressiva degli strumenti determinerebbe quella possibilità per la quale la fuoriuscita immaginata dell'uomo dal circolo naturale, nell'elaborazione culturale e nell'astrazione, diviene la presa d'atto di un voluto distacco (la consapevolezza dell'ineliminabilità della finzione d'origine pratica). Anche Miguel Angel Granada, con la sua affermata identità nella speculazione bruniana di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* e della relativa ineccedenza della potenza divina, con la conseguente attestazione di un principio di pienezza ovvero della totale diffusione del bene divino nella omogenea espressione naturale, potrebbe trovare posto accanto ai precedenti interpreti della filosofia nolana. Come, del resto, Jean Seidengart, Nuccio Ordine, Maria Pia Ellero e, un poco distaccato, Paul Richard Blum.

Michelangelo Ghio e Jens Brockmeier paiono invece concludere quella linea immanentista e necessitarista, che spinge la speculazione bruniana sin alle soglie del primo materialismo borghese.

Tenuta, quindi, come termine dialettico, la linea interpretativa Hegel-Spaventa-Gentile-Badaloni, ed abbandonato momentaneamente l'intento di confrontarsi con l'altra tradizione interpretativa – Schelling-Tocco-Fiorentino-Guzzo-Garin-Ingegno – questa dissertazione inizia la propria procedura argomentativa ponendo in stretto confronto tre testi basilari aristotelici, richiamati dallo stesso testo bruniano del *De l'Infinito, Universo e mondi* - la *Metafisica*, la *Fisica* ed il *De caelo* – e la posizione bruniana stessa, quale viene emergendo dal medesimo testo (ma non solo).

Dopo aver disposto una triplice serie di prime conclusioni, quali premesse e presupposti per il successivo lavoro investigativo, l'argomentazione di questa dissertazione prosegue materializzandosi nella corposa analisi e commento puntuale e rigoroso dell'intero testo bruniano del *De l'Infinito, Universo e mondi*. Dopo una breve ricapitolazione, dispone in rapida serie due ricche conclusioni, relative al rapporto di opposizione maturato fra la posizione bruniana e la tradizione neoplatonico-aristotelica, confrontate ulteriormente in nota con il materiale desumibile dal libro di Luigi Firpo sul processo inquisitoriale veneto e romano (Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*). Infine, questa dissertazione utilizza gli apporti critici così sviluppati e maturati, per operare – in doppia battuta - un confronto a largo raggio con gli interpreti più recenti e significativi della filosofia nolana: Miguel Angel Granada, Michele Ciliberto, Michelangelo Ghio, Alfonso Ingegno e Werner Beierwaltes. Disponendo, alla fine, una rapidissima conclusione generale e la finale bibliografia.

Giunto al termine di tutto questo enorme lavoro, il progetto personale di investigazione resta orientato alla possibilità di ricomporre buona parte degli esiti di questa ricerca in un progetto editoriale più ampio, che sia capace prima di tutto di integrare l'analisi della linea e tradizione interpretativa bruniana immanentista con quella trascendentista, in tal modo costituendo un primo volume introduttivo di natura storiografica. Quindi esso potrebbe procedere, prevedendo la disposizione del gigantesco materiale analitico accumulato sui tre testi metafisico-cosmologici, per realizzare un secondo volume dedicato alla disposizione naturale bruniana. Infine, anche il materiale analitico ottenuto dall'investigazione dei tre testi morali potrebbe trovare collocazione in un terzo e conclusivo volume, rivolto alla delineazione dei tratti religiosi ed etico-politici della riflessione bruniana.[2]

[2] Queste due ultime parti di tale progetto editoriale trovano realizzazione nella pubblicazione personale del testo intitolato: *Giordano Bruno. Epistole Italiane*. Milano, Mimesis, 2006.

Intanto è bene presentare una brevissima proposta interpretativa personale della speculazione bruniana, definendo l'abbozzo di una linea di ricerca e determinandone la sua tendenza ed indirizzo.

Un tema importante e fondamentale – direi quasi genetico – della speculazione bruniana sembra costituirsi per il tramite delle indicazioni provenienti dal dubbio – espresso da Bruno stesso agli Inquisitori veneti nel 1592 - "circa il nome di persona del Figliuolo et del Spirito santo".[3]

Questi indicazioni hanno portato Michele Ciliberto[4] a definire il nucleo speculativo bruniano nella sua determinazione essenziale ariana ed antitrinitaria. In questo modo, lasciando alla sola figura del *Padre* l'attributo personale, lo storico della filosofia napoletano risolve in modo impersonale il rapporto dell'esistente con l'Anima Universale. La bruniana 'anima del mondo' - la neoplatonica *Anima mundi* – acquisterebbe così i caratteri di una Potenza assolutamente impersonale: un'eguaglianza indifferente ai destini dei viventi, capace unicamente di determinarli a percorrere le finalità eternamente stabilite (in questo senso 'fatali'), in un ciclo vicissitudinario, dove positività e negatività – vita e morte, felicità e sofferenza, destino individuale e collettivo - vengono necessariamente assegnate dal e nel movimento eterno dell'infinita ed omogenea sostanza materiale, e dove il 'saggio', contemplando l'eguale ricircolo degli esseri, limita le proprie passioni e riconosce la bontà 'civile' dell'uso strumentale delle religioni positive, atte a frenare gli impulsi distruttivi predominanti nella maggior parte dell'umanità.

In questo modo, certo, l'interpretazione della speculazione bruniana rende conto della continua critica rivolta dal pensatore nolano nei confronti degli umanisti, tesi a prestabilire un'eccellenza ed una superiorità – quando non un'egemonia – della 'specie' umana su tutte le altre 'specie' naturali eccessiva e fuorviante; ma, a mio parere, manca di sottolineare la complessità della giunzione dialettica profonda presente nella speculazione bruniana, risolvendo in un modo puramente deterministico e lineare – secondo la concezione moderna del rapporto fra causa ed effetto - il rapporto fra Dio ed Universo.

Se, invece, le figure trinitarie del *Figlio* e dello *Spirito* potessero essere lette ed interpretate, spiegate e chiarificate nell'opera bruniana, alla luce – sempre 'umbratile' nel caso di Bruno – della presenza, più che alta ed elevata, abissale della divinità – il tema tanto caro alla speculazione bruniana della 'sproporzione'- allora forse quel rapporto dei viventi con l'universalità dell'Anima potrebbe essere determinato nel senso della presenza di una

[3] Luigi Firpo. *Il processo di Giordano Bruno. Documenti*. Terzo costituto del Bruno (Venezia, 2 giugno 1592). Pag. 170.

[4] Michele Ciliberto. *Giordano Bruno* (Roma-Bari, 1990). Pagg. 9-10.

relazione sempre mobile, fra l'Amore e la sua idea d'Eguaglianza: un movimento universale del desiderio che ha la Libertà quale proprio motore genetico e traente.

In questo modo sarebbe proprio lo scomparire dell'Uno ed il suo presentarsi come molteplicità che sempre si dà e si riprende, in una danza vorticosa e creatrice lungo la direzione offerta dalla dialetticità della Natura, ad offrire l'immagine di quella sapienza della profondità infinita che compare come pluralità dei soggetti ('ombre ideali').

Una pluralità che è in se stessa benignamente e fecondamente dinamica, quando lasci spazio e tempo al ricordo della superiorità celeste del 'vincolo' che comprende ed indirizza ogni cosa, nella bellezza e bontà dell'amore e della verità.

La relazione con l'originario[5] sembra dunque costituire la possibilità di un rapporto creativo, non solamente per la specie umana, ma per tutte le specie: un rapporto paritariamente (egualmente) e diversamente creativo. Egualmente per l'eguaglianza del principio, diversamente per la diversità delle sue 'esplicazioni' naturali ('complessioni'), morali e religiose.

Un rapporto creativo continuo - nell'orizzonte dell'innumerabilità dei mondi e delle forme - che per la specie umana acquista i caratteri meravigliosi dell'emergere ideale di una possibilità – e dunque di una realtà – di differenza e di opposizione rispetto all'apparenza di un fluire vitale meccanico ed indifferente, quasi inerte. Di fronte all'apparente ed immediata necessitazione, che coinvolge – quasi fosse la punizione che segue immediatamente ad un peccato – anche l'uso strumentale e assolutistico delle religioni, l'uomo ha per Bruno la possibilità e, direi anzi soprattutto, la necessità di riscoprire la ragione, nella sua essenza universale di eguale ed amorosa libertà. L'uomo ha per Bruno la possibilità di riavere il senso dell'universalità dell'intelligenza, e dunque della sua capacità generativa e salvatrice, nel raggiungimento della consapevolezza del motivo della scomparsa e trasformazione del proprio desiderio di possesso in apertura che si fa desiderio di libertà comune.[6]

Per questo il desiderio resta per Bruno un *primum*, che ci avverte proprio dell'universale, della sua apertura infinita. Anzi, si deve dire di più: è esso stesso a presentarsi come apertura: nell'infinito e dell'infinito, per l'infinito stesso.

Importante diventa dunque, per la precisazione dell'articolazione concettuale bruniana, riuscire a rintracciare e definire nei testi bruniani oggetto di questa ricerca (la silloge dei *Dialoghi Italiani*) questo 'movimento' d'infinito - l'essere 'termine interminato', come forse direbbe Bertrando Spaventa - e riuscire ad identificarlo tramite le diverse 'figure' del desiderio stesso. Certamente nella determinazione dell'articolazione 'organica' di queste

---

[5] Paul Richard Blum. *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno*. In: <<Bruniana e Campanelliana>>, anno IV, 1998/1. Pagg. 107-121.

[6] La figura di Circe nel *Cantus Circaeus* e la trasformazione dello spirito nello *Spaccio de la Bestia trionfante*. Ma anche la cattura del cacciatore *Atteone* ed il farsi occhio a l'intero orizzonte.

figure resteranno poi compresi il senso ed il significato di altri termini bruniani, quali appunto quelli di: senso, ragione, immaginazione ed intelletto.

L'INTERPRETAZIONE DI MIGUEL ANGEL GRANADA.

Nell'Introduzione alla recente edizione critica francese del *De l'Infinito, Universo e mondi*[7] Miguel Angel Granada, dopo aver brevemente ricordato le difficoltà di ricezione che le opere londinesi bruniane precedenti il *De l'Infinito* stesso (*Cena de le Ceneri*; *De la Causa, Principio e Uno*) e il *De l'Infinito* medesimo avevano dovuto subire per l'ostilità del contesto culturale, politico e religioso inglese, sembra motivarne la ragione con lo spirito polemico suscitato dalle opere stesse (per il loro contenuto ed il modo espositivo dell'autore), prima nell'ambiente accademico oxoniense, poi tra la "nuova élite culturale londinese, borghese ed appassionata di cosmologia e di scienze in generale."[8]

Quindi, riportata la duplice possibilità di lettura del titolo stesso dell'opera bruniana – con il termine 'infinito' quale semplice aggettivo del termine 'universo', ovvero termine dotato di una propria autonoma consistenza speculativa - lo storiografo spagnolo dimostra la validità della seconda prospettiva, capace a suo parere di fondare l'affermazione conseguente dell'infinitezza dell'universo e dell'innumerabilità dei mondi. Per questo procede ad una prima indicazione dell'opposizione bruniana fondamentale alla tesi finitista esposta nel Libro I del *De caelo* aristotelico: dove il testo aristotelico affermava la finitezza e l'unicità del mondo-universo, la speculazione bruniana afferma prima di tutto l'infinitezza, quindi l'innumerabilità dei mondi. Rompendo l'identificazione aristotelica fra cielo e mondo, Bruno inserisce la distinzione fra universo e pluralità dei mondi.[9] Così l'infinitezza affermata da Bruno, di contro alla finitezza aristotelica, permette la salvaguardia e la conservazione della "filosofia, la religione e lo stesso ordine e la legge naturali."[10]

L'affermazione del valore sostantivale del termine 'infinito' permette inoltre a Granada di rilevare lo sviluppo strutturale dell'intera opera bruniana: divisa in due parti, nella prima (Dialoghi I-II) essa affronta la dimostrazione della possibilità e necessità dell'infinito, confutando i contrari argomenti aristotelici esposti nel *De caelo* (I, 5-7); nella seconda (Dialoghi III-V) dispone la convenienza e la necessità dei mondi infiniti, sempre distruggendo l'opposta posizione aristotelica, espressa nel medesimo testo (I, 8-9). Nella struttura completa dell'opera, poi, l'ultimo Dialogo (V) presenta un riassunto delle posizioni

---

[7] Giordano Bruno, *Œuvres Complètes*: *IV, De L'Infini, de l'Univers et des mondes*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia, notes de Jean Seidengart, introduction de Miguel Angel Granada, traduction de Jean-Pierre Cavaillé. Paris, Les Belles Lettres, 1995. D'ora in avanti indicato con l'espressione: *Œuvres: IV*.

[8] *Œuvres: IV*, introduction de Miguel Angel Granada, pag. X. Osserva anche: Giovanni Aquilecchia, *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre.* Napoli, Bibliopolis, 1991. Pag. 91.

[9] *Œuvres: IV*, introduction de Miguel Angel Granada, pagg. XIX-XXI.

[10] *Ibi*, pag. XXI.

aristoteliche sulla finitezza ed unicità del mondo e le relative risposte confutative bruniane, tese all'affermazione dell'infinitezza e pluralità innumerabile dei mondi.

L'impresa di costruire una nuova filosofia, attraverso la dimostrazione dell'infinitezza e pluralità innumerabile dei mondi, fa sostenere a Miguel Angel Granada che la speculazione bruniana intendeva sostenere un progetto di rinnovamento totale e radicale della cultura in funzione antiperipatetica, un "nuovo Evangelo a carattere antiaristotelico,"[11] capace di rovesciare la sua negazione dell'infinito e gli effetti perniciosi da essa apportati alla filosofia ed alla stessa considerazione religiosa e morale della collettività umana lungo i secoli della sua storica incivilizzazione. La negazione aristotelica dell'infinito, infatti, aveva comportato il depotenziamento della concezione della Natura e la sua perversione, operando progressivamente un rovesciamento e una progressiva distruzione del valore positivo della stessa e della sua funzione di fondamento per la stessa civiltà umana. Allora il ripristino bruniano del concetto dell'infinito avrà come immediata conseguenza il ristabilimento del valore, alto e positivo, della Natura con il conseguente effetto di rinnovare e rinvigorire quello slancio ed impulso morale, che invece era decaduto e si era annichilito e pervertito sotto i colpi della negazione aristotelica.

Miguel Angel Granada identifica allora la strutturazione naturale, cosmologica ed etico-religiosa del mondo, operata da Aristotele con la dottrina dogmatica cristiana, che sembra riempire di contenuti dogmatici lo spazio razionale ed intellettuale aperto da quella articolazione speculativa. Bruno, secondo lo storiografo spagnolo, si dispone allora a rifiutare, insieme, la strutturazione aristotelica del mondo ed il suo contenuto cristiano, restando bene attento a non suscitare la reazione violenta ed annichilatrice delle componenti protestanti più radicali e degli aristotelici stessi.[12]

Mi sembra a questo punto invece importante sottolineare, sulla base delle argomentazioni e delle conclusioni alle quali questa dissertazione è pervenuta, come Bruno intenda distinguere il concetto e l'immagine teologica del *Figlio* da quella del Gesù storico, certamente supportata dalle definizioni dogmatiche operate dalla tradizione dei Padri e dei Dottori della Chiesa, e variamente rimodulata secondo i canoni prevalentemente etico-estetici della corrente umanista, ma interpretabile anche quale figura storica di un profetismo millenario, che affonda le proprie radici nella sapienza ermetica degli antichi egizi, nella capacità speculativa dei pensatori che precedono Socrate, Platone ed Aristotele (Talete, Anassimene, Anassimandro, Parmenide, Eraclito, Pitagora, Empedocle, Anassagora) e nell'ambiente ebraico radicale (cabala). Così certamente Bruno rigetta la reciproca compenetrazione fra strutturazione aristotelica del mondo e definizione dottrinale

[11] *Ibi*, pag. XXIII.
[12] *Ibi*, pagg. XXIII-XXIV.

della fede cristiana, ma nello stesso tempo vuole ricordare che, negato questo complesso, non è vero che non rimanga nulla della fede cristiana: anzi, al contrario, proprio negando questa compenetrazione e reciproco, mortifero, abbraccio ridiventa possibile riscoprire lo spirito autentico del cristianesimo, la sua perfetta aderenza con la fede religiosa e filosofica universale. La fede nel Dio che è libertà, eguaglianza ed amore.

Solo questa fede consente a Bruno di sgretolare dall'interno le incrostazioni della figura del Cristo presentate nello *Spaccio de la Bestia trionfante* e di riaprire il corso – anzi, si dovrebbe dire: il volo pegaseo – dell'eroico furore. Così è bensì vero che Bruno neghi valore alla "mediazione universale del Cristo", a favore della "contemplazione filosofica della natura infinita",[13] ma è proprio perché la figura bruniana del *Figlio* ammette in sé la molteplicità, secondo la linea di tendenza della tolleranza cristiana fondata sul non-sapere socratico esposto nella *Cabala del Cavallo pegaseo*, che l'aspetto liberamente creativo e diversificativo della natura infinita riflette – con implicazioni e conseguenze etico-politiche, oltre che semplicemente naturali - l'infinità incomprensibile dell'Uno.

Così, ancora, è solo quella fede religiosa e filosofica – alla quale può aderire perfettamente un cristianesimo rinnovato e ripristinato nel suo spirito originario libertario ed egualitario (amoroso) – che può identificare quella "restaurazione"[14] tentata dal Bruno, tesa a ristabilire il 'vero' e 'buono' sia nell'ambito della conoscenza naturale, sia in quello della prassi etico-politico-religiosa. Di modo che questa restaurazione può ricapovolgere il processo lineare ed immodificabile della storia cristiana, dogmaticamente fondata, rivelata, applicata e perseguita, solamente suturando l'abisso impreveduto aperto dall'amplesso terribile fra concezione platonico-aristotelica e dottrina cristiana con la riapertura e la rielevazione – un vero e proprio risorgimento – dello slancio dello spirito nel desiderio dell'infinito, luogo culturale nel quale si possono facilmente ritrovare le argomentazioni delle correnti sapienziali antiche precedentemente nominate.

È in questo modo, tramite la ricongiunzione con l'immagine riflessa e riflettente dell'infinito originario, che la ricomposizione universale bruniana potrà offrire la grandezza e la profondità attive della pace nella giustizia, rislanciando un'opera divina perfetta per essere perseguita ed adeguata dall'animo umano. Nessuna pace senza giustizia – e dunque nessuna religiosa salvezza - può invece essere di nuovo attinta, qualora la "conversione"[15] bruniana sia impedita ed oscurata dalla limitatezza della determinazione univoca ed assoluta, dal modo determinativo – naturale ed etico – della tradizione platonico-aristotelica.

[13] *Ibi*, pag. XXIV.
[14] *Ibi*, pag. XXV.
[15] *Ibi*, pag. XXVII.

È dunque il pari illimitato, nel senso dell'impredeterminatamente ed egualmente libero, ciò che garantisce l'effettiva realizzazione del ricongiungimento con il divino, non certo la pretesa selezione operata da una salvezza dottrinaria e settaria. Questo doveva far scontrare Bruno con le correnti più radicali del protestantesimo (soprattutto le comunità calviniste), ma certamente anche con quelle più rigidamente ed intransigentemente cattoliche (come quelle francesi) – non certamente con quelle più libertarie ed egualitarie, che animavano settori limitatissimi di entrambi i campi, protestante e cattolico – le quali rigettavano, parimenti, il suo discorso ed il suo intento antielitario e non discriminante. Per questo motivo l'identificazione della speculazione bruniana con la ripresa rinascimentale del pitagorismo determina un gravissimo errore di prospettiva – probabilmente generato da un misconoscimento del piani e livelli di lettura della *Cabala del Cavallo pegaseo* e dal mancato riconoscimento del rigetto sarcastico (se non del vero e proprio livore) con il quale Bruno stesso ridicolizza le posizioni neopitagoriche colà espresse, oltre che dalla accettazione acritica delle accuse contro di lui emesse durante il processo inquisitoriale e da lui stesso utilizzate per finalità dissimulatrici – visto soprattutto che questa ripresa si inseriva proprio all'interno di quella strutturazione gerarchica e gradualista del mondo di matrice aristotelica (l'essere da e per altro, la differenza per la differenza) che Bruno, per unanime riconoscimento, continuamente ed alacremente criticava e combatteva.

Anche la posizione di Miguel Angel Granada sembra, invero, prospettare un certo intento elitario alla dottrina bruniana, rivolta ai pochi uomini intellettuali contro la gran massa degli individui totalmente presi dalle necessità della vita quotidiana e dalle sue esigenze di potenza e di riconoscimento: per questi ultimi varrebbe la piena identificazione della potenza assoluta sacra e profana, spirituale e temporale. Allora il cristianesimo verrebbe di nuovo rivitalizzato e riutilizzato per la sua valenza di *instrumentum regni*, capace di fondare il governo e la regolazione dell'intera collettività umana, mantenendone l'ordine e l'unità. Bruno si appresterebbe conseguentemente, dopo la stesura del *De l'Infinito*, con l'elaborazione dello *Spaccio de la Bestia trionfante*, ad una riforma di questa Legge sovrana, depurandone tutti i tratti e le caratteristiche fantasiose ed infondate, scientificamente inattendibili.[16]

Questa dissertazione ha invece dimostrato che l'assunto che identifica nella speculazione bruniana il cristianesimo quale *instrumentum regni*, valido per la maggior parte degli uomini, può al massimo essere valutato come una forma di punizione immediata per la colpa del distacco dalla divinità – una sorta di ripresentazione del concetto di punizione origeniano – quando per l'appunto la ricongiunzione con essa può, secondo la speculazione

[16] *Ibidem*.

bruniana, essere riattinta comunemente, qualora si rirovesci appunto il distacco operato dalla tradizione platonico-aristotelica, che propone la sussistenza di una potenza astratta e subordinata ad un atto preesistente di limitazione, ordinamento ed unificazione (la potenza che è da altro e per altro). In questo modo si può sia superare una corrente interpretativa storiografica oramai datata (fondata su quella, oramai lontana ed ideologicamente predisposta, di Giovanni Gentile), sia sciogliere la contraddizione insuperabile che altrimenti verrebbe ad insediarsi nel cuore della speculazione bruniana, attraverso l'apparenza (infondata) di una distrazione fra gli opposti termini di una religione rivelativamente assoluta e di una filosofia naturalmente libera.[17]

Inoltre, la discriminazione fra i pochi che sono capaci di astrarsi ed elevarsi alla piena e totale comprensione e contemplazione intellettuale e la gran massa popolare degli individui che sono invece preda della sensibilità imporrebbe, quale struttura importante della speculazione bruniana, la distinzione, la separazione e financo l'opposizione dell'intelletto alla sensibilità, quando invece l'intiera speculazione bruniana punta costantemente alla sottolineatura della loro unità dialettica (come azione e passione di un soggetto che diviene senza staccarsi dall'originario). Così la compattezza, la coesione, l'ordine e l'unità gerarchica degli uomini 'inferiori' non trova contrappunto nella libera e superiore diversità d'opinione dei sapienti: vero è invece che la 'dannazione' della Legge può essere superata e capovolta – e qui prende corpo una possibile vicinanza strutturale della speculazione bruniana alla posizione luterana – da una possibile comune conversione alla libertà dell'eguaglianza nell'amore universale (con accenti, ancora una volta, che richiamano l'origeniana primitiva comunità degli uomini, prima del peccato d'origine: l'appropriazione e la guerra). Per questo motivo, piuttosto che alle correnti più elitarie di un cattolicesimo

[17] La tesi di una supposta contraddizione fra religione e filosofia nella riflessione bruniana può essere stata favorita, oltre che dall'egemonia che la filosofia gentiliana è riuscita ad assumere nelle università italiane nella prima metà del XX secolo, anche dall'accettazione acritica di una sua immediata conseguenza (tra l'altro utilissima al progetto di una ricomposizione della modernità laica e secolare, tutta orientata secondo il principio immanente della produzione, con la ripresa, in ambito ecclesiastico, di un forte progetto antimodernista e neotomista): la distinzione e separazione fra teologia e filosofia. Inavvertito intento dissimulatorio bruniano durante tutte le fasi del processo inquisitoriale – tranne quello finale, nel quale Bruno svela le radici della propria riflessione, per porre gli accusatori dinanzi alla responsabilità di dichiararsi unici ed assoluti portatori della verità dello *Spirito* – esso permette l'inserimento – l'inserzione forzata, si potrebbe quasi dire – dell'assunto neopitagorico. Così la speculazione bruniana può ridursi, di fronte alle affermazioni dei suoi accusatori ed alle escogitazioni parziali bruniane, ad una forma di necessitarismo e di predeterminazione, per l'appunto elitario, teso a richiedere per il proprio limitato esercizio naturale un formale riconoscimento alle autorità teologiche costituite (quasi che Bruno volesse tramutarsi in un novello Averroè). Diverso, ed anzi opposto, è il quadro effettivo della speculazione bruniana, che ha addirittura apertamente tematizzato l'identità fra teologia e filosofia (e cabala) nella *Epistola dedicatoria* della *Cabala del Cavallo pegaseo*, dove l'ignoranza asinina – come in un gioco di specchi e in un rovesciamento chiasmatico (secondo il modello erasmiano dell'*Elogio della Follia*) – si rovescia, dalla presunta sapienza dogmatica dei letterati ed eruditi ecclesiastici, alla sapienza vera e profonda dell'unità ed eguaglianza infinita nell'amore divino, secondo l'esempio del buon cristiano Don Sapatino. Qui, allora, non v'è più spazio per alcuna ripresa del pitagorismo elitario e gerarchico – che viene infatti mostrato in tutta la sua perversa potenza nel testo bruniano sopraddetto – né tanto meno per alcuna impostazione speculativa necessitarista e predeterminista, tale da soppiantare la (da Bruno) sempre affermata Provvidenza divina tramite una sorta di Fato imperscrutabile ed indifferente.

erudito, la posizione bruniana sembra essere maggiormente affine alle correnti del protestantesimo libertario ed egualitario (come, per esempio, il comunitarismo spiritualista di Thomas Müntzer, il pacifismo ed il comunitarismo degli anabattisti, l'egualitarismo dei *Livellers* nel futuro *New Model Army* inglese, oppure quello dei *Diggers* e dei Quacqueri).

Se, al contrario, si fa valere quella separazione e contrapposizione, si procede inevitabilmente all'identificazione della posizione bruniana con un cattolicesimo erudito ed elitario, che non disprezza l'uso della forza e della violenza preventiva – perché giustificata dottrinalmente ed assolutamente - verso tutto ciò che mette in questione l'ordine costituito, nella sua composizione assolutistica di interessi monarchici, aristocratici ed altoborghesi, sia esso espresso attraverso il radicalismo religioso oppure quello politico (al tempo di Bruno comunque fusi insieme).[18]

Allora particolare attenzione deve essere rivolta al concetto di 'infinito', proposto da Miguel Angel Granada quale categoria fondante della nuova proposta speculativa bruniana: esso non può risultare confinato alla sola dimensione naturale (se a naturale si dà il significato classico e moderno della materia sensibile). Deve invece recuperare una dimensione etica, tale da permettergli - per l'appunto come sostiene lo stesso storiografo spagnolo – di elevarsi al ruolo ed alla funzione di un 'nuovo Evangelo'.[19]

Rispetto alla teorizzazione aristotelica Miguel Angel Granada rileva subito il caposaldo della differenziazione bruniana: di contro all'affermata immobilità e centralità del pianeta Terra, l'innovazione bruniana definisce il suo movimento (rotatorio e rivoluzionatorio) ed il suo scardinamento dalla funzione centrale.[20] Però, mancando nella sua prospettiva la possibilità di congiungere l'aspetto etico dell'infinire a quello naturale, lo storiografo spagnolo si impedisce la visione di una funzione rappresentativa di questo movimento: questo movimento infatti segna la presenza di un'apertura immaginativa razionale, fondante la dimostrazione filosofica stessa del movimento e dell'acentralità del pianeta terrestre. Quest'apertura altro non è infatti che quell'infinire del desiderio,[21] che rammenta l'infinita e paritaria diversificazione naturale, in tal modo ricongiungendosi con la sua impredeterminata e libera creatività.

---

[18] Questa è, per esempio, la più recente posizione espressa da Saverio Ricci.

[19] Per questo è opportuno riprendere in considerazione la posizione espressa da Nicola Badaloni.

[20] *Œuvres: IV*, introduction de Miguel Angel Granada, pagg. XXVII-XXVIII.

[21] È quel *desiderium sui* dell'infinito, che lo qualifica immediatamente nella sua sua composizione fra l'aspetto dialettico e quello creativo. Così il platonismo bruniano può riattingere, tramite l'eraclitismo e il pitagorismo, la propria fonte parmenidea, ripristinando la possibilità di considerare e valutare l'interpretazione di questa corrente filosofica in modo possibilista e creativo (un modo più vicino alla radicalità del pensiero ebraico-cristiana), contro l'interposizione delle lenti di lettura necessitariste aristoteliche, forse deformate dall'opera critica ed antiparmenidea di Gorgia da Leontini.

Così, certamente, l'opposizione bruniana al movimento coordinato dei cieli aristotelico[22] non si ferma all'affermazione semplice e semplificata dell'immobilità dell'universo, quasi fosse una necessità immediata e materiale, ma procede alla sua profonda significazione nella inamovibilità, inalienabilità e presenza totale e paritaria di quella creatività. Il movimento coordinato dei cieli aristotelico e la sua dipendenza dal presupposto dell'immobilità e centralità della Terra vengono riportati da Miguel Angel Granada alla fede, semplice e credula, nell'apparenza sensibile, e nel suo presupposto dell'atto di limitazione e determinazione, che si rapprenderebbe immediatamente nella limitazione eterea del primo cielo, inaffetto da modificazione alcuna e puro, di contro alla corruzione operante nel mondo sublunare. Così, bene rileva lo stesso storiografo spagnolo che la limitazione così costruita costituisce "una prigione cosmica che opprime l'anima, rinchiusa nell'inferno della regione sublunare della morte."[23] Ancora meglio, nella sua nota relativa,[24] riconosce la compresenza della liberazione morale accanto a quella conoscitiva: ma, nel contempo, guarda all'infinito dell'immaginazione (la 'fantasia') come ad una rottura e sovversione della supposta sua regolazione, limitazione e determinazione razionale ed intellettiva, facendo incamminare la gnoseologia bruniana verso una adesione acritica alla posizione aristotelica e tomista. In questo modo il libero disancoraggio della fantasia porterebbe la facoltà immaginativa stessa ad un servaggio nei confronti del dato sensibile immediato e della strutturazione vincolatrice e limitativa in esso implicita. Un servaggio pericoloso, in quanto foriero della limitazione sino all'annichilimento della libertà inventiva, escogitativa e pratica umana.[25]

Il parere di chi ha composto questa dissertazione è invece quello per il quale si può dichiarare che l'infinito dell'immaginazione (la bruniana 'fantasia') sia la ragione incomprensibile dell'unità irriducibile ed infinita dell'opera creativa dimorante come Universo: una sorta di rappresentazione divina della libertà del desiderio, come umanamente viene intesa, esperita e naturalmente diffusa, senza alcuna previa esclusione. Allora è proprio questa infinitezza dell'immaginazione a costituirsi come ragione di una libertà eguale, prova e segno (se riconosciuta) di un amore illimitato.

Questa libertà, allora, non è la libertà che semplicemente nega il vincolo limitativo, opprimente e repressivo dell'autorità che si è impadronita del dato 'sensoriale', ma è piuttosto la presenza superiore e già attiva del superamento che l'abbraccio all'eterna ed eguale creatività del *Figlio* può rendere possibile, nella comunanza e partecipazione piena dello *Spirito* creato a quello Increato.

---

[22] *Œuvres: IV*, introduction de Miguel Angel Granada, pag. XXVIII.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibi*, nota n. 30, pagg. XXVIII-XXIX.
[25] *Ibi*, pag. XXIX.

Allora il riferimento operato da Miguel Angel Granada, dopo Buridano, Oresme e Cusano, a Copernico[26] – quale primo ed efficace sostenitore del movimento della Terra e del rigetto del geocentrismo - coglie il solo lato empirico, tralasciando quello teologico, invece fondamentale nella costituzione ed elaborazione del pensiero teoretico e pratico bruniano. Restando su questo piano empirico, Miguel Angel Granada dichiara la dipendenza di Bruno dall'astronomo polacco,[27] dimenticandosi però che Bruno stesso si considerava superiore a quest'ultimo, proprio perché affermava, non con semplici ragioni matematiche, ma con una ragione particolare – quella, universale, appena indicata – il movimento della Terra ed il rigetto dell'idea stessa dell'esistenza o della sussistenza di un centro nell'Universo infinito. Lo storiografo spagnolo ricorda come Copernico, per primo, nel suo *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) riconobbe - pur mantenendo l'esistenza e la funzionalità del cielo delle stelle fisse - la verità fisica del movimento di rotazione, rivoluzione e declinazione dell'asse terrestre,[28] in tal modo ricomponendo l'aspetto matematico e quello fisico, reale, così contribuendo a rigenerare l'antica sapienza naturale, negata dalla medievale concezione convenzionalista e strumentale delle scienze geometriche ed astronomiche.[29] Viene così egualmente superato lo scetticismo epistemologico dominante nella ricerca scientifica del XIV secolo, a causa della condanna parigina formulata dal Vescovo Tempier nei riguardi di 219 tesi di matrice aristotelica (1277).[30] Miguel Angel Granada sottolinea quindi l'intenzione realista (non convenzionalista) della lettura bruniana dell'opera copernicana,[31] soprattutto nella sua critica di eccessivo ed esclusivo matematismo nella definizione dei movimenti dei corpi celesti (l'uso di circoli perfetti, di epicicli ed eccentrici).[32] Ma l'aspetto principale della critica bruniana alle intenzioni naturalistico-matematiche di Copernico risiede, secondo quanto ravvisa lo storiografo spagnolo, nella decisione di quest'ultimo – contraddittoria rispetto all'affermazione del movimento della Terra - di mantenere un universo finito e limitato entro il cielo delle stelle fisse e così immobilizzato.[33] La costruzione di questo spazio astratto, immobilizzato ed oscurato nel suo spessore di posizione infinita, doveva infatti rendere la presenza dell'azione creativa divina come un mistero, con effetti però limitati:[34] per questo l'infinito bruniano non può, secondo le argomentazioni presentate in questa dissertazione, prevedere la possibilità di una spinta od

[26] *Ibi*, pagg. XXIX-XXX.
[27] *Ibi*, pag. XXXI.
[28] *Ibi*, pag. XXXII.
[29] *Ibi*, pagg. XXXII-XXXIII.
[30] *Ibi*, pag. XXXIII.
[31] *Ibi*, pagg. XXXIII-XXXIV.
[32] *Ibi*, pag. XXXIV.
[33] *Ibidem*.
[34] Lo scetticismo epistemologico copernicano, ma soprattutto la sua composizione fra l'aspetto infinito dell'atto di posizione divina e quello finito del movimento universale, dovevano aprire la via alle concezioni proposte da Retico e M. Palingenio Stellato. Cfr. *ibi*, nota n. 43, pag. XXXV.

impulso – che sarebbe sempre esteriore[35] – ma deve invece identificarsi con la potenza creativa della stessa divinità; una potenza non estrinseca al movimento universale, quanto invece identica con esso, con il suo movimento di 'conversione',[36] che trasforma ogni materia in un'immagine di desiderio, in una forma libera, capace di porsi dialetticamente e con pari dignità esistenziale (soggetto naturale).

Miguel Angel Granada rileva poi, nel processo di determinazioni successive che avrebbe dovuto portare alle argomentazioni bruniane, le aggiunte significative al sistema copernicano effettuate da Thomas Digges, con la sua *A perfit description of the caelestiall orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus and by Geometrical Demonstrations approved* (1576). In quest'opera lo storiografo spagnolo ravvisa una aggiunta ed una modificazione importante rispetto alle teorizzazioni copernicane: la sfera delle stelle fisse viene infatti approfondita ed espansa in modo tale da poter inserire una variazione nelle distanze stellari dall'astro solare e dunque dallo stesso pianeta terrestre. Una variazione che permette all'autore inglese di considerare la possibilità fisica (e non solo matematica) che le stelle fisse possano distribuirsi all'interno e, progressivamente, all'esterno del campo visivo ed immaginativo umano, obbedendo alla statuizione di una infinita potenza divina, che decreta un infinito spazio.[37] In questo modo questo spazio infinito comincia ad integrare a sé la precedente, tradizionale, disposizione spirituale delle intelligenze angeliche, trasformando ed identificando queste ultime, tendenzialmente, con gli stessi astri stellari superiori: "l'*empireo* divenne estensione tridimensionale e la sua luce visibile e corporea, la *sfera delle fisse*, divenne la dimora di Dio, degli angeli e degli eletti, reame superiore ai livelli cosmo-ontologici del mondo sublunare e d'un mondo sopralunare che si terminò d'ora innanzi con la sfera di Saturno."[38] Però la tendenza all'omogeneizzazione dell'essere, che Miguel Angel Granada vede compiersi solo nella speculazione bruniana (con l'identificazione piena degli angeli con gli astri celesti),[39] trova ancora in Digges una resistenza ed un ostacolo: una limitazione. L'infinito divino ancora fonda una gradualità ed un passaggio: una eterogeneità. Mentre il mondo stello-angelico e sopralunare mantiene intatta la propria purezza ed incorruttibilità, aristotelicamente il mondo sublunare resta il mondo della corruzione e della morte.[40] Vista

[35] Lo stesso Aristotele del Libro I del *De caelo* e il *De revolutionibus* copernicano fanno valere il criterio fondamentale che afferma l'intrinsecità del principio e la sua non-separatezza, dunque l'impossibilità di decretare la sussistenza di un'azione impulsiva estrinseca: l'assegnazione del movimento attraverso la forma naturale della limitatezza. Secondo una richiesta razionale, argomentata (e ripresa ed accettata dallo stesso Bruno nel testo del *De l'Infinito*), presente nella speculazione aristotelica, il movimento può darsi e si dà solamente nella finitezza: l'infinitezza infatti non permette la chiusura spazio-temporale dell'azione lineare.

[36] È il 'voltarsi in circolo' bruniano.

[37] *Ibi*, pagg. XXXVI-XXXVII.

[38] *Ibi*, pag. XXXVIII.

[39] *Ibidem*, nota n. 48.

[40] *Ibi*, pag. XXXIX.

così l'uniformità di struttura fra questa concezione eterogenea dell'essere e quella presentata da Marcello Palingenio Stellato nel suo *Zodiacus Vitae* (1537),[41] Miguel Angel Granada ritiene che la critica che Bruno rivolge all'autore 'cristiano' nel suo *De Immenso* (1591) non possa non coinvolgere anche l'autore inglese.[42] Secondo l'interpretazione dello storiografo spagnolo, infatti, l'estensione bruniana della variabilità delle distanze intra-stellari all'infinito, senza alcun centro ed alcun riferimento visibile od immaginativo, scioglie il principio riduttivo comunemente adottato dalla scolastica tradizionale, per disporre, graduare ed ordinare tutti gli elementi ontologici e cosmologici.[43] Così Miguel Angel Granada pare sottointendere dialetticamente la posizione bruniana, attraverso la sua affermazione immediata dell'infinito, omogeneo e perciò impossibilitato a fondare una visione ed una prassi gerarchica e subordinante: "In Bruno, l'affermazione del movimento della Terra implica anche l'allargamento infinito della regione stellare e la distribuzione delle stelle a delle distanze arbitrarie."[44]

Ma, in questo caso, l'immediatezza di questa affermazione sembra implicare l'asserzione contemporanea dell'immobilità dell'infinito medesimo: come si può allora giustificare il fatto che "il Nolano rifiuti apertamente come pura apparenza l'immobilità delle stelle"[45], se non pensando che l'infinito bruniano sia tutto movimento, luogo inamovibile – invisibile in quanto incomprensibile, ovvero illimitato - della presenza, egualmente diffusa, della creatività? Se, dunque, l'universo bruniano è un "universo senza gerarchia, omogeneo"[46], come può presentare una variabilità impredeterminata ed irriferibile di movimenti, senza l'espressione di una certa libertà creativa? Solo il movimento libero del tutto – di ciascuna parte che il tutto costituisce (ogni corpo celeste) – potrà infatti comportare, non solo l'eliminazione della sfera delle stelle fisse, ma il rigetto completo di tutte le sfere planetarie.[47]

Forse che l'infinito, la cui necessità sembra essere immediata, ed è perciò affermato come immobile, desume la sua giustificazione storica dall'interpretazione che lo vuole dipendente dall'immobilità dell'essere presocratico, dalla verità dell'antica sapienza preplatonica e prearistotelica? Ma non è forse vero che si dovrebbe reinterpretare, non solo l'infinito bruniano secondo le suggestioni evocate in questa dissertazione, ma – proprio attraverso la linea di dipendenza assicurata dallo stesso Bruno all'antica e vera sapienza – la stessa

[41] Secondo la concezione di Marcello Palingenio Stellato la creazione divina infinita trova immediato riscontro nell'infinito spirituale degli angeli e dei santi, una luce che a sua volta trova riflesso limitato nella sfera delle stelle fisse, superiore ad ogni cielo fisico. *Ibi*, pagg. XXXVIII-XXXIX.
[42] *Ibi*, pagg. XXXIX-XL.
[43] *Ibi*, nota n. 52, pag. XL.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibi*, pag. XLI.
[47] *Ibi*, pag. XLII.

concezione dell'essere presocratico, oltre le lenti deformanti (antidialettiche) aristoteliche, che lo vorrebbero appunto decretato di una necessità immobile ed immodificabile, immediata?[48] È il libero movimento della Terra, nella sua relazione dialettica con l'astro solare, a costituire il principio dello scioglimento delle sfere celesti: è il segno della presenza in quella relazione di una apertura immaginativa e di desiderio infinita a togliere la radice malevola e riduttiva dell'ordinamento gerarchico e differenziale.[49] Invece Miguel Angel Granada preferisce pensare all'infinito bruniano come una sorta di compimento e moltiplicazione illimitata su larga scala del sistema solare strutturato dalla riorganizzazione copernicana: appunto "una realtà necessaria, e non più – almeno in ciò che concerne lo spazio, poiché la tradizione cristiana rifiuta l'eternità come modo univoco - come una possibilità aperta dalla <<potentia absoluta>> divina, che la <<divina voluntas>> non avrebbe più voluto attualizzare."[50] Perciò l'infinito bruniano, nell'interpretazione di Granada, sembra caratterizzarsi come una estensione immodificabile, che prescinde dalla temporalità e dal problema della creazione: una sorta di necessità di tipo averroistico, che si pone immediatamente e senza possibilità di modificazione e variazione, ovvero movimento. Non è, per l'appunto, una possibilità aperta ad una libera volontà creatrice e trasformativa.

In questo modo lo storiografo spagnolo pone consapevolemente Bruno nella corrente speculativa che sembra prendere le proprie mosse prima e dopo la dichiarazione d'eresia delle 219 tesi di matrice aristotelica ed averroista del 1277 da parte del Vescovo parigino Tempier. Egli, infatti, riporta la critica bruniana del concetto aristotelico di 'luogo' – limite del corpo contenente – alla combinazione ed alla congiunzione strettissima (sino all'identificazione) della disposizione passiva dello spazio con quella attiva dell'efficiente (intelletto divino), così come sono concepiti – secondo Granada - nella speculazione bruniana stessa. Lo spazio bruniano è ora "ricettacolo generale omogeneo ed indifferente, che permette l'applicazione del <<principio di ragion sufficiente>>"[51], mentre la disposizione attiva dell'intelletto divino è tale per cui tutto ciò che esiste non può non esistere al suo interno, secondo la negazione della sovrapposizione di una volontà divina che intervenga a limitare la propria stessa potenza assoluta, appunto risultando finalmente e compiendosi in una potenza ordinata limitata (l'universo platonico-aristotelico). Bruno così rigetterebbe la distinzione – elaborata da Pietro Lombardo (*Libri Sententiarum*) - fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, considerando la volontà divina creatrice

[48] Che cosa ci potrebbe dire, a questo proposito, una rilettura in senso creativo e dialettico dell'ultimo Platone, per esempio in relazione al testo del *Parmenide*?

[49] Com'è nella citazione dal *De l'Infinito*, riportata da Miguel Angel Granada a pag. XLII: "s'aprirà la porta de l'intelligenza de gli principii veri di cose naturali, et a gran passi potremo discorrere per il camino della verità."

[50] *Ibi*, pagg. XLII-XLIII.

[51] *Ibi*, pag. XLIV.

immediatamente presente e coincidente in modo puntuale con la potenza e l'azione divina stessa.[52]

Ora è proprio questa puntualità a decretare la fine della libertà bruniana, se la libertà bruniana riemerge invece nella sua alta idealità e realtà proprio oltre e contro il finire necessario decretato dalla negazione della creazione continua, infinita: della creazione aperta ed impredeterminata, egualmente diffusa nell'universo attraverso – non un principio di ragion sufficiente – ma quell'idealità reale che risveglia lo *Spirito* del *Figlio*, l'amore eguale e creativo.[53] Allora contro questa puntualità di deve parlare piuttosto di una apertura: di una apertura a raggiera, che rappresenti la possibilità illimitata dell'essere-diverso, la potenza del creativo nella sua infinitezza.[54] L'inserzione invece di un principio di ragion sufficiente sarebbe sufficiente unicamente a mantenere quella struttura alienativa – un intelletto astratto proprio di natura aristotelica – che dispone, conserva e mantiene la distinzione fra principialità necessaria ed effetto contingente. Senza movimento e dialetticità, ma con l'ipostasi di un principio d'identità sostanziale.

Così quella puntualità sottointende proprio quest'ultimo principio, quale fondamento dell'affermazione dell'indifferenza del tutto.

Ma procediamo per gradi. Miguel Angel Granada ricorda la definizione aristotelica di luogo – per l'appunto: limite del corpo contenente – per poter rammentare, prima di tutto la distinzione aristotelica fra luogo materiale incorruttibile e luogo materiale corruttibile, quindi l'esclusione portata dallo stesso pensatore stagirita della possibilità di un corpo infinito, che non potendo identificarsi né con il primo tipo di essere materiale, né con il secondo, non trovava … spazio per esistere (come del resto Dio e le intelligenze celesti che, non avendo corpo, non avevano spazio). Solo un corpo finito poteva avere lo spazio per esistere e questo spazio era, nell'universo aristotelico, lo spazio dell'unico mondo esistente, racchiuso dal 'luogo' del cielo delle stelle fisse.[55]

Ora questa considerazione avrebbe potuto portare un pensatore formatosi nel tomismo tradizionale della scuola domenicana, quale era Bruno, a pensare che l'infinito, qualora potesse essere affermato, avrebbe dovuto essere considerato non sotto la specificazione corporea ma, cristianamente, sotto quella spirituale. Ma Miguel Angel Granada invece sostiene che Bruno combattè il principio aristotelico con l'argomento dell'illimitatezza materiale, con il concetto dell'autoposizione della materia, che riesce così sempre a

---

[52] *Ibidem*.

[53] Se la speculazione bruniana puntasse veramente a questa puntualità, allora lo scacco decretato alla fine del IX *Dialogo* degli *Eroici furori* sarebbe insuperabile, e non troverebbe posto il superamento e la soluzione presentata nel X e conclusivo *Dialogo* della medesima opera.

[54] È, per l'appunto, l'immagine dell'universo indistaccato dall'Uno: la soluzione presentata nel X e conclusivo *Dialogo* degli *Eroici furori*.

[55] *Ibi*, pagg. XLIV-XLV.